

LA DIMENSION TEOLOGICA, DESDE LOS ESCRITOS DE HENRI DE LUBAC

Cecilio-Raúl BERZOSA MARTÍNEZ

Bisbe Auxiliar d'Oviedo

1. A MODO DE PRÓLOGO NECESARIO COMO PUNTO DE PARTIDA DE NUESTRA REFLEXIÓN

Permítaseme comenzar reflejando, en esta ocasión en castellano, las mismas palabras que recibí cuando fui invitado a participar en este Congreso Internacional de Teología. Decían así: el Concilio Vaticano II recordó la primacía de la Palabra de Dios en la Iglesia en cuanto ésta «escucha religiosamente la Palabra de Dios» (DV 1). El Sínodo de Obispos del año 1995 reafirmó «que la Iglesia está bajo la Palabra de Dios» (Relación final). Finalmente, a los 40 años del Vaticano II se ha convocado un nuevo Sínodo de Obispos para el año 2008 con el tema «La Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia». No es extraño, por lo anteriormente referido, que esta Facultad de Teología de Cataluña, en su 40 aniversario, quiera centrarse en el tema «Palabra de Dios, Palabra sobre Dios». Entiendo que el tema asignado a mi persona, al referirse a la dimensión propiamente teológica, se debe centrar más en la segunda parte «Palabra sobre Dios», consciente de que no tiene sentido sin la primera («Palabra de Dios»). Al elaborar estas palabras que les dirijo, en mi cabeza, y en mi corazón, se entrelazaban tres realidades inseparables: Dios, Teología y Vaticano II. Para unir aquel trípede se podía optar, legítimamente y a su vez, por otras tres opciones: un planteamiento propiamente teocéntrico,¹ escrutando los

1. E. BUENO, *100 fichas sobre Dios*, Burgos: Monte Carmelo 2007.

signos de los tiempos (allí donde Dios habla y se hace patente), y allí donde se eclipsa o se niega); un planteamiento netamente teológico, incidiendo en el método y en el quehacer propios de la teología;² o un planteamiento centrado en el Vaticano II y en alguna de sus Constituciones.³

Más ambicioso, pero sin duda más atrayente, se presentaba el poder y saber unir dichas tres realidades. Había que encontrar la brújula y la fórmula. Después de algunos días de reflexión, no lo dudé: La figura de Henri de Lubac ofrecía no sólo todas las garantías de éxito para llevar a buen puerto la empresa, sino también, el suficiente interés para los planteamientos de este Congreso Internacional de Teología.⁴

Permítaseme, al comienzo, dos citas relacionadas con dicho teólogo. Por una parte, a finales de la década de los 50 del siglo pasado, Henri de Lubac escribía, en un hermoso libro, lo que sigue: «En el patio del recreo, al salir de la capilla, reíase un muchacho del sermón que había tenido que escuchar. Sermón bien ordinario, como tantos otros. Queriendo decir algo sobre Dios, el predicador había presentado a su joven auditorio todo un conjunto de fórmulas abstractas y devotas, que habían producido sobre el espíritu de los que no estuvieran dormidos el efecto más ridículo. El inspector, que era un hombre de Dios, acercase al risueño jovencito y, en lugar de darle una reprimenda, díjole suavemente: “¿Has pensado alguna vez que no hay cosa más difícil que hablar de esa materia?” El muchacho no era tonto. Reflexionó, y este incidente hízole entrar por primera vez en la conciencia del misterio; del doble misterio del hombre y de Dios».⁵

Por otro lado, en plena madurez, aquel mismo niño ya con vocación de teólogo probada, declaraba: «Ahora la exégesis católica tiene un punto firme de referencia en la Constitución *Dei Verbum*... Su gestación fue difícil hasta el punto de que el Concilio estuvo a punto de renunciar al documento... Teniendo en cuenta que incluso en Roma, durante el primer año del Concilio, se habían producido violentos ataques contra algunos exegetas considerados demasiado

2. R. BERZOSA «¿Qué es teología? Una aproximación a su identidad y a su método», *DDB* Bilbao 1999.

3. A propósito de la *Constitución Gaudium et Spes*, véase por ejemplo: R. BERZOSA, «Transmitir la fe en el nuevo siglo», *DDB* Bilbao 2006, 139-150.

4. Con Henri de Lubac pude tomar contacto a la hora de realizar mi tesis en Licenciatura en Teología y, posteriormente, de Doctorado, en la Facultad de Teología del Norte de España (Sede de Burgos). Lo que presento inevitablemente se remite a mis estudios y publicaciones. R. BERZOSA, *La teología del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac*, Burgos: Facultad de Teología 1991; ID., «H. de Lubac», en *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, J. BOSCH (ed.), Burgos: Monte Carmelo 2004, 274-286; ID., «Henri de Lubac. Su recepción en España» *Communio* 14 (1992) 434-452; ID., «Henri de Lubac: teólogo de la catolicidad», *Sal Terrae* 1005 (1997) 763-778.

5. H. DE LUBAC, *Por los caminos de Dios*, Buenos Aires: Carlos Lohlé 1962, 11.

críticos, esta Constitución fue celebrada justamente, pero en un sentido demasiado exclusivo, como la instauración oficial en la Iglesia de una exégesis plenamente científica... La crítica es un instrumento precioso, necesario para una buena exégesis, pero no lo es todo; no puede permitirse por sí sola el adentrarse en una plena comprensión de la Escritura. La misma exégesis, que es interpretación, solo puede realizarse plenamente dentro de una Tradición viva. La *Dei Verbum* es también un texto sobre la Tradición, que hoy se olvida fácilmente. Es también un texto sobre la relación entre las dos alianzas que se explican mutuamente. Es también, y ante todo, un texto sobre el carácter personal de la Revelación de Dios en Jesucristo».⁶

La experiencia de nuestro teólogo se puede traducir hoy, en forma de interrogantes, de la siguiente manera:

1. ¿Cómo puede hablarse de Dios al hombre y mujer de nuestros días?
2. ¿Cómo se puede hablar de Dios después de Hiroshima, de Auschwitz o de los macro-atentados del 11-9-2001 y 11-3-2004?
3. ¿Cómo se puede hablar de Dios cuando la ciencia (y la sociedad), aparentemente, ya no necesitan la hipótesis «Dios» ni como base de su legitimación o de su convivencia, en un caso, ni siquiera como planteamiento científico, en otro?
4. Finalmente, ¿cómo puede hablarse de Dios cuando éste parece haber sido relegado en la despensa del disco duro del ordenador (cibernética), haberse mutado en la diosa Gaya (ecologismo), es sospechoso como fuente de todas las violencias y conflictos (fundamentalismo religioso y científico) o sencillamente equivale al desarrollo de nuestro potencial humano (*New Age*)?

La cuestión se complica aún más cuando tratamos de definir o delimitar qué interlocutor cultural tenemos delante, en cada contexto y en cada moda intelectual. Como en casi todo, las opiniones parecen irreconciliables; para unos, Dios ha muerto definitivamente en nuestra cultura: ¿para qué le necesitamos? o en el mejor de los casos, ¿dónde encontrarle? (L. Wittgenstein).⁷ Para otros, Dios no sólo ha desaparecido sino que sigue siendo un peligro: sería el causante del regreso de teocracias trasnochadas (G. Kepel).⁸ Curiosamente, en nuestra época, la negación de Dios se muestra apasionada:⁹ así, negar a Dios para amar al hombre (L. Feuerbach), negar a Dios para amar la justicia (K. Marx); negar

6. H. DE LUBAC, *Diálogo sobre el Vaticano II*, Madrid: BAC 1985, 93-94.

7. M. A. QUINTANILLA, *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca: Sígueme 1985, 479-482.

8. G. KEPPEL, *La revancha de Dios*, Madrid: Alianza Editorial 2005.

9. BUENO, *100 fichas sobre Dios*, 29-50.

a Dios para amar la vida (F. Nietzsche); negar a Dios para amar al hombre en su fragilidad (S. Freud); negar a Dios para amar el progreso (A. Comte); negar a Dios para amar la ciencia (R. Carnal y M. Foucault); negar a Dios para amar la libertad (J. P. Sartre). E, incluso, pudiéramos añadir: negar a Dios para amar la felicidad hedonista (M. Onfray); negar a Dios para amar la prehistoria (E. Carbonell); o negar a Dios para amar la naturaleza (ecologismo cerrado).

Ya Ortega y Gasset, en su obra *El espectador*,¹⁰ venía a decir más o menos lo que sigue: en la órbita de la tierra hay *parhelio* y *perihelio*, es decir un tipo de máxima aproximación al sol y un tiempo de máximo alejamiento. Un espectador astral que viese la tierra en el momento en que huye el sol pensaría que el planeta no habría de volver nunca junto a él, sino que cada vez se alejaría más. Pero si es capaz de esperar verá que la tierra, en suave inflexión, volverá otra vez al sol como el boomerang a la mano que lo lanzó. Algo parecido acontece en la órbita de la historia con relación a Dios.

Hay épocas de *odium Dei*, de huida de lo divino, en que Dios llega casi a desaparecer del horizonte. Y otras, como la presente, en que Dios, por muchos y diversos factores, siempre parece retornar con fuerza.¹¹

Dejando divagaciones, y centrándonos en el tema anunciado, y antes de ofrecer el pensamiento de Henri de Lubac, permítasenos un necesario apartado sobre el método teológico o la dificultad de hablar de Dios.

2. LA PROBLEMÁTICA DEL MÉTODO EN TEOLOGÍA O LA DIFICULTAD PARA DECIR ALGO VERDADERO DE DIOS

2.1. ¿De qué hablamos cuando hablamos de teología?

Se suele dividir la historia de la teología al menos en cuatro etapas o cuatro grandes navegaciones:¹² la prehistoria (s. IV aC – s. I dC), cuya acepción y quehacer oscila entre el mito y la ciencia; entre los siglos I y XIII, se habla de sabiduría desde Dios o gnosis revelada; entre los siglos XIV al XVIII, de teología para el hombre; y, a partir del siglo XIX, de antropología para Dios. Puede ser discutible esta simplificación. En cualquier caso, dentro de la historia de la teología, del hablar de Dios, nos detenemos en la víspera del Vaticano II, contexto

10. J. L. ABELLAN, *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Madrid 1966.

11. R. BERZOSA, *Transmitir la Fe en un nuevo siglo. Retos y propuestas*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2006, 33-39, donde nos hacemos eco, entre otros, del interesante artículo de L. OVIEDO TORRO, «Un sigiloso retorno a lo sagrado» *Razón y Fe* 1280 (2005) 497-512.

12. BERZOSA, ¿*Qué es teología?*, 21-180.

en el que Henri de Lubac cobró protagonismo, donde nos encontramos con el siguiente panorama teológico en el campo católico:¹³

- De una teología que se creía tal vez acabada y totalmente hecha, y con método seguro (el de los manuales), a una teología «por hacerse».
- De una teología realizada para un mundo sin grandes cambios, a una teología para una sociedad y una Iglesia cambiantes.
- De una teología pensada en régimen de cristiandad, a una teología en una cultura progresivamente descristianizada.
- De una teología apoyada en una filosofía ontologista-ahistoricista-cosmologista, a una teología de cuño existencial, histórica, personalista y funcional.
- De una teología explicada, en un cristianismo que se sabía centro y verdad, a una teología en diálogo ecuménico, interreligioso e intercultural.
- De una teología basada en un concepto estático de revelación como depósito de verdades, a una teología que encuentra la revelación en la historia, y ésta de salvación.

Si, a grandes pinceladas, éste era el panorama teológico en la década de los 50-60 del siglo pasado, hoy y aquí nos corresponde formular una pregunta inevitable y no menos comprometida: «¿Cómo el Vaticano II pudo hablar de Dios con sentido y con plausibilidad teológica?». Trataremos de responder desde el pensamiento de Henri de Lubac,¹⁴ autor de una obra teológica de más de 50 volúmenes, 20.000 páginas y cerca de 200.000 citas. En sus escritos, avalados por los avatares de su vida personal y eclesial, y en plena consonancia con los

13. R. BERZOSA, *Hacer teología hoy*, Madrid: San Pablo 1994, 33-39; ID., *¿Qué es teología?*, 125-128.

14. H. de Lubac nació en Cambrai (Francia) en 1896 y falleció en París en 1991. La educación de sus primeros años se reparte entre los Hermanos de San José de Cambrai, los Hermanos de las Escuelas Cristianas de Borg-en-Bresse y el colegio de jesuitas de Mangré. Entre los años 1912-1913 estudia derecho en la Facultad Católica de Lyon. Ingresa en la Compañía de Jesús en 1913. Cumple el servicio militar de 1915 a 1918. Al finalizar sus estudios de filosofía en Jersey (1920-1923) descubre una obra que marcará su vida: *L'intellectualisme de Saint Thomas* del P. Rousselot. Entre 1921-1922 mantiene sus primeros contactos con Teilhard de Chardin en París. En el curso 1923-1924 ejerce como maestro en el Colegio de Jesuitas de Mangré. Comienza sus estudios de teología en 1924 en Hasting (Inglaterra), concluyéndolos en 1927 en Lyon-Fourvière. En esta época trabaja intensamente en torno al pensamiento de santo Tomás de Aquino, san Agustín, Padres griegos, Maine de Biran, C. Hamelin y M. Blondel, en estrecha colaboración con G. Fessard. Es nombrado profesor de teología fundamental e historia de las Religiones desde el año 1929. Después de la publicación de la Encíclica *Humani Generis* (1950) es obligado a suspender su docencia hasta que el papa Juan XXIII le rehabilita como teólogo del Concilio Vaticano II. En 1983 Juan Pablo II le nombra cardenal. El propio H. Urs von Balthasar otorgó en su día a su maestro el mismo calificativo con el que, a su vez, De Lubac calificó al teólogo alemán: «es el hombre más sabio de nuestro tiempo».

objetivos del presente Congreso, se aborda la realidad del misterio divino desde la filosofía, la espiritualidad, la dimensión bíblica, la pastoral, la estética y la propiamente teológica.

Para comprender su pensamiento en torno a Dios, tenemos que situarlo en un doble contexto: la escuela teológica a la que supuestamente pertenece y los objetivos que pretende alcanzar con su quehacer teológico. Y, siempre, con una sabia y oportuna advertencia:¹⁵

En la reflexión que va haciendo durante su existencia todo cristiano sobre la Iglesia, quizás le convenga de vez en cuando (sobre todo si se trata de un teólogo) interrumpir los estudios críticos, los análisis sociológicos, las exégesis, las teorías, las discusiones, en una palabra toda la actividad propia de una teología concienzuda e inquisitiva, para dirigir una tranquila mirada contemplativa al objeto de su estudio, una mirada más cercana a aquello que una antigua y venerable tradición designaba precisamente con el nombre de teología. Quizás le resulte útil, e incluso necesario, ya que en el fondo el alfa y la omega de este inmenso objeto se resume en una sola palabra: misterio.

2.2. Escuela o corriente teológica en la que se inscribe

A De Lubac se le inscribe comúnmente dentro de una corriente denominada «Théologie Nouvelle».¹⁶ Denominación no del agrado de quienes supuestamente representarían esta línea.¹⁷ Dejando cuestiones polémicas, nos centramos como punto de partida en Francia-Bélgica en los años 30. En Lovaina, el teólogo Charlier, y en Le Saulchoir, el teólogo Chenu,¹⁸ son considerados sospechosos en instancias vaticanas en un mismo decreto emanado en febrero de 1942. Y ello, según dicho decreto, por desacreditar la teología escolástica (su carácter especulativo, su método, sus conclusiones) y, por lo mismo, a santo

15. H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca: Sígueme 2002, 19.

16. R. BERZOSA, *La teología del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac*, Burgos: Aldecoa, 1991, 78-88. El nombre aparece por primera vez en un artículo de Pietro Parente, en los años 40, refiriéndose a ciertos autores dominicos del círculo de Le Saulchoir. Algunos afirman que nunca existió dicha «Théologie Nouvelle»; para otros existió «un espíritu» no suficientemente desarrollado. Finalmente otros inscriben dicha corriente como una continuación del «modernismo».

17. Como escribirá el propio De Lubac: «No me gusta mucho que se hable de “nueva teología” a propósito de mí; nunca he utilizado esa expresión y detesto su contenido. Por el contrario, siempre he intentado dar a conocer la Tradición de la Iglesia en lo que ofrece de más universal y menos sometido a las variaciones de los tiempos. “Nueva teología” es una expresión polémica... y que nada significa, de suerte que sólo sirve para inducir la sospecha sobre un autor en el espíritu de aquellos que no le conocen de cerca» (H. DE LUBAC, *Memoria sobre la ocasión de mis escritos*, Madrid: Encuentro 2000, 385).

18. M. D. CHENU, *Une école de théologie: Le Saulchoir*, Paris: Cerf 1985.

Tomás; por despreciar la razón para privilegiar el sentimiento; por seguir la línea modernista de la experiencia religiosa (subjetivismo); por sostener ideas inaceptables sobre el desarrollo de la revelación y del dogma, negando que la revelación se cierre con la muerte del último apóstol; por minusvalorar las pruebas positivas de la Sagrada Escritura y de la Tradición, en favor de las «teológico-especulativas»; y, finalmente, por identificar «Tradición» con «Magisterio».

Algo es cierto: estas dos universidades, con los autores referidos, más allá de los malentendidos del momento, tratan de salir del laberinto del modernismo.¹⁹ Éste proponía la separación entre Fe y teología escolástica para recuperar la cultura contemporánea y renovar con ello la Fe y la misma teología. La cultura sería el polo potenciador y alternativo para renovar la teología. Sin embargo Chenu, Charlier y los representantes de la «Théologie Nouvelle», descubren que la renovación de la teología no viene por la cultura, sino por la Fe misma. Como tal no es la teología la que se debe adecuar a la cultura, sino a la Fe. Se constata que en nuestros días la teología ha sido bastante menos estimulada por la Fe que por el encuentro, unas veces querido y otras obligado por el choque, con la cultura extra-teológica. Por ello la teología debe realizar un doble diálogo: consigo misma (relacionando en profundidad Revelación-Fe-Historia-Tradición) y con el horizonte cultural del mundo en el que se encuentre inmersa. Nace un axioma: «no se puede proponer fe sin teología; ni teología sin Fe».²⁰ En este sentido, la «Théologie Nouvelle» encuentra una triple instancia, señalada por el cardenal Danielou: vuelta a las fuentes de la teología; preocupación pastoral de la teología; y diálogo con la cultura contemporánea.²¹ Y todo ello, repetimos, para realizar el programa que el modernismo supo apuntar pero no pudo resolver. Los puntos claves de este nuevo programa se pueden sintetizar en los siguientes:²²

- Tratar a Dios como Dios, y no como objeto. Dios es sujeto personal.
- Saberse la teología lo penúltimo, y no lo último. Con expresión de santo Tomás: «El acto de Fe no concluye en el enunciado, sino en quien se cree».
- Redescubrimiento y revalorización de la Tradición Viva del cristianismo, como fuente de renovación, sin encasillarnos en ninguna «cultura o método teológico».

19. Sobre el modernismo, BERZOSA, *Hacer teología hoy*, 14-22; M. GUASCO, *El modernismo. Los hechos, las ideas, los personajes*, Bilbao: DDB 2000.

20. G. ANGELINI, «El desarrollo de la teología católica en el siglo XX», en AA.VV., *Diccionario de Teología Interdisciplinar*, vol. IV, Salamanca: Sígueme 1983, 747-820.

21. J. DANIELOU, «Les orientations présentes de la pensée religieuse», *Etudes* (1964) 5-21.

22. Estas claves más desarrollados en: BERZOSA, *La teología del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac*, 85-88.

– Tener en cuenta los datos modernos de la ciencia, de la historia, de la exégesis, y de la hermenéutica filosófica.

– Con un reto a largo alcance: sentar las bases de una antropología cristiana de la Fe y, por lo mismo, elaborar una teología de la revelación.

2.2.1. Claves de interpretación de la obra escrita de De Lubac

Los presupuestos de su quehacer teológico

En 1989, el propio De Lubac, permite que aparezca su obra: *Memorias sobre las motivaciones de mis escritos*.²³ Decisiva publicación para descifrar la intencionalidad de sus escritos.

La obra de De Lubac no se presenta en forma de manual teológico, sistemático y completo. Y sin embargo, es uno de los esfuerzos más logrados de presentación al hombre de hoy de cuál es el espíritu, el meollo del auténtico catolicismo, de tal manera que éste le aparezca como creíble en sí mismo; y dentro del diálogo con otras cosmovisiones, descuelle igualmente como «la solución integral» del enigma y misterio de Dios, de la vida, del mundo y del hombre. El conjunto de sus escritos están marcados por dos frases: por un lado, «dejar a Dios ser Dios», como necesario servicio a la humanidad de hoy y, por otro lado, fidelidad al término y realidad «catolicismo», inseparable de su dimensión eclesial. Su opción es la de abrazar la plenitud, la totalidad, el horizonte más amplio posible. En dos palabras, es el teólogo de la catolicidad.²⁴

Para De Lubac la fuerza de la inclusión (la catolicidad) llega a ser el criterio fundamental de verdad. Consecuencia del punto anterior: la obra de De Lubac es muy rica en citas y remite constantemente a la Tradición porque quiere inscribirse dentro de dicha gran Tradición viva eclesial, redescubriendo las fuentes siempre vivas, potentes y fecundas.

De Lubac, además de ser un teólogo en la acepción común del término es un escritor espiritual-místico. Sabe unir ciencia y contemplación, lenguaje y adoración. Ciertamente, dentro de la obra de De Lubac hay opciones filosófico-antropológicas de fondo, y una vasta cultura y profundo conocimiento del

23. H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur: Culture et Verité 1992. (Traducida al castellano en el año 2000, con un excelente trabajo del teólogo burgalés N. López Martínez).

24. Y, por este mismo hecho, se le ha denominado «el teólogo del Concilio Vaticano II»: K. H. NEUFELD, *Obispos y teólogos al servicio del Vaticano II*, en R. LATOURELLE, *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca: Sígueme 1989, 75-81.

fenómeno religioso en general, y de las grandes religiones históricas en particular.²⁵

De Lubac, como teólogo que utiliza un catolicismo integral, es capaz de redescubrir aspectos olvidados en la teología al uso: así la perspectiva histórico-salvífica en contra del racionalismo barroco; el poder del símbolo en contra de la lógica aristotélico-cartesiana; el sentido social de la vivencia cristiana en contra del individualismo burgués, ilustrado y moderno.

Por todo lo anteriormente expresado, la actualidad de los escritos de Henri de Lubac no está marcado por el oportunismo, sino por la inmersión y redescubrimiento de la rica Tradición cristiana. Aunque, De Lubac, es justo subrayarlo, además de resituar la Tradición viva como fuente de renovación, está abierto a autores más universales, tanto clásicos como modernos: desde un san Ireneo, san Agustín, san Buenaventura, o santo Tomás... hasta un Nicolás de Cusa, Pico della Mirandola, Pascal, Möhler, Newman, Blondel o Teilhard de Chardin...

Claves de bóveda en sus escritos y en su quehacer teológico

Cuando indagamos los principios hermenéuticos de calado, o el centro focal que recorre toda la obra del teólogo francés, tenemos que hacer caso a Urs von Balthasar y al propio De Lubac en las pistas que ambos nos señalan con autoridad.²⁶

a) A pesar de que sus libros han nacido en circunstancias imprevisibles, particulares, variopintas y dispares, se puede trazar un sendero de fondo. De Lubac, con sus amigos Solages, Congar, Chenu, Moroux, Chavasse, y otros, habían proyectado realizar un cuadro global de la teología «menos sistemático que el ofrecido por los manuales al uso», pero más rico en contenidos, particularmente de Tradición, de moderna exégesis, de patrística, de Liturgia, de Historia e incluso de reflexión filosófica. Este proyecto quedó sepultado, en gran parte, por la encíclica *Humani Generis* (1950).

b) El deseo más profundo de De Lubac fue el de escribir un libro sobre la esencia de la mística cristiana. Aun teniendo en 1956 gran parte del material recopilado, aquel proyecto le pareció demasiado ambicioso: no acertó jamás a delimitar claramente el objetivo, y la forma misma superaba sus fuerzas físi-

25. Tal y como lo puso de relieve su alumno y amigo, HANS URS VON BALTHASAR, *Henri de Lubac*, Madrid: Encuentro 1989.

26. H. URS VON BALTHASAR, *Il padre Henri de Lubac*, Milano: Jaca Book 1968; ID., «L'œuvre organique d'une vie», *Nouvelle Théologie* 107 (1975) 897-913; 108 (1976) 33-59.

cas, intelectuales y espirituales. No obstante De Lubac ha estado convencido siempre de que aquel libro no escrito le inspiraba todo aquello que publicaba, le permitía emitir juicios críticos respecto a lo que leía, y le servía de medida para ordenar con fluidez su pensamiento y sus intuiciones.²⁷

Por todo ello, De Lubac escribe sus obras «como aproximación a un centro jamás alcanzado», ya que tanto los contenidos como la forma obedecen a una concepción «objetiva de fondo»: el papel que asume un dinamismo indemonstrable que se expresa en la conciencia y voluntad de la persona humana, y que más allá de toda realización finita intramundana, y más allá de todas las negaciones de una «teología apofática» empuja hacia un fin inalcanzable desde la inmanencia, pero no por ello menos necesario. Es la piedra de bóveda de todo su edificio antropológico y de su teología del sobrenatural. Sobre ello volveremos con más detalle.

c) Al hablar del descubrimiento de este dinamismo en la persona humana, espíritu finito, De Lubac recuerda su deuda con Blondel y Maréchal.²⁸ De ellos asume ese *élan* fundamental, acorde con su investigación tomista sobre la paradoja de la criatura dotada de inteligencia, y que, por su misma constitución espiritual, tiende más allá de ella misma, hacia un fin inasequible, ciertamente personal, y donado por gracia. De Lubac no cede sin embargo a las complicadas distinciones realizadas por Maréchal o Gilson; es consciente de que su postura se encuentra en un término medio, en la frontera entre «un centro oscilar» en el que no es posible hacer filosofía sin dar el paso a la teología, ni teología sin una subestructura filosófica. De Lubac no quiere caer en la dicotomía de la llamada «teología moderna o barroca» (realizada a partir del s. XVII) que conduce al racionalismo y al secularismo, ni mucho menos en la esquizofrenia cristiana postkantiana que conduce al fideísmo sin fundamentación. Tal postura le enfrenta a amigos y maestros. Y esta posición de centro, diríamos de «catolicidad», le conducirá a no ser comprendido ni en los años preconciiliares ni en los postconciiliares: para unos, era el teólogo «herético»; para otros, el «desfasado».

N. Ciola²⁹ ha hecho notar que el gran mérito de De Lubac radica precisamente en el no asumir unilateralmente ninguna concepción o escuela. Y esto no es fruto sólo de su temperamento personal, sino del estudio de toda la Tradición cristiana que le conduce a la contemplación del Misterio, y desde ahí, relativizar sanamente cualquier conceptualización del mismo.

27. H. DE LUBAC, *Mistica e mistero cristiano*, Milano: Jaca Book 1978; *Spirito e libertà*, Milano: Jaca Book 1990; *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Milano: Jaca Book 1985.

28. A. RUSSO, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Roma: Edizioni Studium 1990.

29. N. CIOLA, *Paradosso e mistero in Henri de Lubac*, Roma: Editrice 1980, 211-217.

d) La clave hermenéutica de todo el edificio teológico de De Lubac, se centra, pues, en la categoría de «Misterio». Misterio que se manifiesta en la historia y que hace redescubrir la realidad humana a su vez como gran misterio. Otras dos realidades complementan el Misterio: la paradoja y la mística. Paradoja que no es sinónimo de «lenguaje brillante y hueco» sino de «sentido analógico», es decir, lo que apunta al mismo tiempo a una cosa y a otra. Todo en la obra de De Lubac se ve envuelto en esta triple realidad: paradoja-misterio-mística: así Dios es al mismo tiempo cognoscible e incognoscible, experiencia conceptual y preconceptual. El hombre es simultáneamente finito y deseo de lo infinito. La Iglesia es misterio y paradoja, universalidad y localidad, encuentro privilegiado del hombre con Dios y de los hombres entre sí. Cristo es la paradoja de lo humano y divino, centro y paradigma.³⁰

Afirmado todo lo cual, podemos preguntarnos desde dónde, por qué y cómo hace teología De Lubac. Es decir, la cuestión de su método.

3. ¿CÓMO HABLAR DE DIOS DESDE SUS PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS?

3.1. *Los presupuestos o claves para un verdadero método teológico*

Después de todo lo escrito anteriormente, es el momento de centrarnos en el método teológico de H. de Lubac que es tanto como decir cómo, por qué y desde dónde hablar de Dios hoy.³¹ Es el resumen de lo que venimos escribiendo sobre nuestro autor y el núcleo central del *Simposium* al que asistimos.

Para nuestro autor, *es necesario hacer teología*. No por una motivación primera de refutación o de apología o de defensa, sino «para ver más claro», para ser más conscientes del Misterio de Dios y de la riqueza que la Iglesia vive en su seno.³² Y, aunque es cierto que la reflexión teológica no puede ir más allá de lo revelado, no es menos cierto que la teología no puede ni debe limitarse a repetir sin más lo anteriormente escrito.³³ En este sentido, la teología es un esfuerzo obligatorio para tratar de responder a las demandas actuales que la plantea.³⁴ Siendo siempre conscientes de los nuevos peligros que se ciernen

30. Remitimos, en este sentido, por ejemplo, a H. DE LUBAC, *Paradojas seguido de Nuevas Paradojas*, PPC, Madrid 1997; *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca: Sígueme 2002.

31. Para este apartado, BERZOSA, *La teología del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac*, 191-197.

32. DE LUBAC, *Meditation sur l'Eglise*, 19-24.

33. DE LUBAC, *Le mystère du Surnaturel*, Paris: Aubier-Montaigne 1965, 23-29.

34. *Ibid.*, 40.

sobre esta misma inteligencia de la Fe y la interpretación errónea o no completa que se pueda hacer del Magisterio.³⁵

La reflexión teológica, el hablar de Dios con autoridad, no es fácil. No está inmune de errores y peligros dada la historicidad connatural del hombre y de su manera de acceder a la verdad.³⁶ En el método teológico auténtico, no es desde el hombre desde donde se debe explicar y comprender lo divino sino, al contrario, desde Dios mismo, desde lo que El mismo ha revelado.³⁷ El método teológico debe superar el simple «sentido común» a la hora de juzgar la realidad, o la pretensión de conceptualizar todo. Hacer teología es redescubrir la naturaleza espiritual de la criatura humana que es «constitutivamente abierta» al misterio (deseo natural de Dios) y, por eso mismo, paradójica. Con una advertencia: posee un potencial crítico muy elevado pero no tanto la capacidad de sustituir las imágenes que emplee con su razón.³⁸ Es cierto que en la reflexión teológica existe el peligro de cierto vértigo intelectual, de cierto escepticismo, pero es siempre superable por la misma Fe. Porque, aunque parezca una tautología, la Fe es búsqueda desde dentro de la propia Fe.³⁹ No todos quieren ni pueden realizar el esfuerzo que supone la reflexión teológica y por ello se resignan a «determinadas formas teológicas», condicionadas históricamente, y expuestas a muchos peligros.⁴⁰

La reflexión teológica versa, ante todo, sobre el Misterio. La teología tiene como objeto reflexionar sobre el Misterio de Dios. Por Misterio se puede entender una realidad últimamente penetrada por la presencia divina y, por ello, de tal naturaleza que admite siempre nuevas y más profundas investigaciones.⁴¹ El Misterio es, ante todo, algo que se relaciona con el designio de Dios sobre la humanidad, bien como principio o bien como término, o sencillamente como medio de realización. El Misterio no es algo irracional, absurdo o contradictorio. Ante el Misterio no podemos renunciar a realizar un esfuerzo intelectual de comprensión, como si fuera imposible penetrar en él a modo de «pared lisa, opaca y vertical».⁴² Ni tampoco el Misterio es como una verdad

35. *Ibíd.*, 39-40.

36. *Ibíd.*, 108-109.

37. *Ibíd.*, 127-132.

38. *Ibíd.*, 202-206.

39. *Ibíd.*, 206.

40. *Ibíd.*, 207-208.

41. Cf. En este sentido lo expresado por el papa Pablo VI, *Discurso de apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II* (29-9-1963), AAS 55 (1963) 848. Citado en H. DE LUBAC, *Qué significa que la Iglesia sea un Misterio*, en AA.VV., *Actas del Congreso Internacional de Teología del Vaticano II*, Barcelona: Juan Flors 1972, 26; también citado en H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca: Sígueme 2002, 37.

42. DE LUBAC, *Qué significa que la Iglesia sea un Misterio*, 26.

provisionalmente inaccesible a nuestra investigación, o un terreno aún no abierto a nuestra reflexión, pero al cual la mente humana irá dominando y agotando poco a poco, tal y como pensaban Leibniz, Lessing o Herder.⁴³ El Misterio queda siempre fuera de nuestro dominio, es cualitativamente diferente de cualquier objeto de la ciencia humana, pero al mismo tiempo concierne al hombre, no le es ajeno, lo alcanza, obra en nosotros, y su revelación nos aclara lo que somos en verdad cada uno de nosotros mismos.⁴⁴

El lugar por excelencia de la revelación del Misterio de Dios es la vida de Jesucristo. Las obras de Cristo eran verdaderos actos humanos, insertados plenamente en nuestra historia humana, pero al mismo tiempo actos de una persona divina.⁴⁵ Jesucristo, manifestación plena de Dios, y de su designio de Salvación, no es solamente un Misterio más de lo divino, o entre otros, sino el MISTERIO, con mayúsculas, fuera del cual no tienen sentido los demás misterios. La Iglesia, su Iglesia, es el Misterio derivado y continuado de Cristo.⁴⁶

Porque la persona humana puede reflexionar paradójicamente sobre el Misterio, *la teología es reflexión en forma de paradoja*. El Misterio divino engendra en el pensamiento del teólogo un movimiento que no se puede detener y que convierte a la inteligencia en paradoja. Una paradoja que es superable por la Fe, cuando dejando el método intuimos cuál es el objetivo mismo de la reflexión: un Dios personal y trascendente. Entramos entonces en el terreno de la mística.⁴⁷

La reflexión teológica, desde la paradoja y desde la mística, descubre que el *Misterio trasciende siempre nuestras definiciones*. Y, aunque es cierto que podemos afirmar realidades o dimensiones exactas del Misterio, puesto que se nos ha revelado, sin embargo la revelación de ese mismo Misterio no se ve privado de su carácter de «misterioso», ya que, más allá de nuestros conceptos, es el Misterio mismo el que nos abraza y ciñe. De aquí la necesidad de contemplar siempre el Misterio divino a través de mediaciones en forma de analogías. Imágenes o símbolos. Y siempre con una visión autocrítica para corregir cualquier analogía o imagen que nos conduzca a la deformación o al error de ese mismo Misterio.⁴⁸

Como consecuencia, todo aquel que se sienta llamado a la reflexión teológica debe ejercer algunas actitudes: humildad y respeto profundo hacia el Miste-

43. *Ibíd.*, 26.

44. *Ibíd.*, 26-27.

45. *Ibíd.*, 27.

46. DE LUBAC, *Le mystère du Surnaturel*, 207-208.

47. *Ibíd.*, 211-212.

48. DE LUBAC, *Qué significa que la Iglesia sea un misterio*, 29-30.

rio.⁴⁹ Lo que traducido en la metodología teológica significa ese triple proceso al que antes hemos aludido: ascensión, transformación, síntesis en la reflexión del Misterio.⁵⁰ Y, siempre, conscientes de realizar un nuevo esfuerzo para trascender lo reflexionado y llegar a la experiencia misma del Misterio.⁵¹ Y, todo este esfuerzo de reflexión teológica, desde dentro y en el seno de la Iglesia.⁵²

3.2. *Aplicación de su método teológico a la hora de hablar de Dios: Paradoja-misterio-mística*

Lo que desarrollamos en este apartado, no se aparta de lo señalado anteriormente: una teología realizada como Misterio, Paradoja y Mística.

Desde el *Misterio* llegamos a descubrir que no es el hombre quien ha hecho a Dios a su imagen y semejanza (modernidad) sino, al contrario, Dios al hombre. El hombre es incomprensible y paradójico por el fondo del Misterio que encierra en sí mismo.⁵³ Lo que constituye al hombre mismo en su centro, en su fondo más profundo, es la constante acción divina de revelársele imprimiendo en él su imagen. Ésta, en el terreno intelectual, equivale a «deseo natural» en el terreno volitivo. De esta manera, así como la realidad de la imagen de Dios está en el alma al comienzo de toda actividad racional (y por ello desde el conocimiento del mundo llegamos a la afirmación de Dios), del mismo modo el «conocimiento habitual» que tiene el alma de sí misma puede llegar a ser el comienzo de una íntima reflexión que le haga reconocer esa misma realidad de imagen. Existe en el hombre una fuerza que lo empuja más allá de cualquier representación: su razón, su deseo natural de Dios, envuelto en el Misterio («abyssus abyssum invocat»)⁵⁴.

Desde la *paradoja* descubrimos que, a la hora de hablar de Dios, en todos los órdenes, Dios mismo es el primero. Siempre camina por delante de nosotros, en todos los planos. El es quien toma la iniciativa y se revela primero.⁵⁵ Dios es esa luz increada sin la cual yo no sería una mirada (G. Marcel). Dios es el foco único en el que toman su lumbre todas las almas.⁵⁶ Por eso no es justo afirmar que el conocimiento de Dios, en su origen, sea adquisición humana. Es,

49. H. DE LUBAC, *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, Paris: Fayard 1980, 48-58.

50. *Ibid.*, 58-71.

51. *Ibid.*, 71-78.

52. *Ibid.*, 78-83.

53. H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1956; *De la connaissance de Dieu*, Paris: Témoignage Chrétien 1945, Paris 1948.

54. *Ibid.*, 12, 16-17.

55. *Ibid.*, 14.

56. *Ibid.*, 14-15.

ante todo, una imagen, un sello, la impronta misma de Dios en nosotros. No somos nosotros quienes fabricamos o elaboramos el discurso sobre Dios. Está en nosotros, o mejor, es más que nosotros mismos: anterior a toda operación intelectual o volitiva, el presupuesto de toda consciencia. Aunque este dato no hace inútil nuestra iniciativa ni nuestro humano esfuerzo. El que Dios mismo nos enseñe sobre Dios no suprime nuestra actividad natural.⁵⁷ El esfuerzo de la razón, de la reflexión sobre el Misterio, nos lleva hasta el umbral mismo de Dios; es como el segundo movimiento de una cadencia rítmica que El mismo ha iniciado. Equivale a afirmar que en la razón existe algo de sagrado.⁵⁸ De esta manera, contra todo racionalismo, como contra todo fideísmo, se debe subrayar que Dios mismo es la realidad que domina, que envuelve y que mide nuestro pensamiento, y no a la inversa.⁵⁹ Por ello, hablar de Dios no es un producto de nuestra inteligencia aquello que orienta y sostiene cada uno de los pasos de la razón hacia el Misterio es, al mismo tiempo, y bajo otro aspecto, el término mismo de sus pasos.⁶⁰

Hoy, la persona humana no es vista como paradoja sino funcionalmente, cerrada al Misterio. Es verdad que un cierto ateísmo ha servido para purificar la imagen de Dios, pero se ha convertido «axiológicamente» en un humanismo absoluto y con un nuevo mensaje salvífico: la nueva humanidad en sentido inmanente u horizontal.⁶¹ Es el drama del humanismo ateo y, dicho drama, constituye el problema más grave e importante que el cristianismo debe afrontar en la actualidad, cuando se proclama la «edad adulta de la razón», la embriaguez cientifista, la rebelión anti-ontologista y el reduccionismo epistemológico.⁶² El verdadero drama del ateísmo es el de no poder borrar la imagen de Dios en el hombre. El deseo de Dios escapa a cualquier argumentación atea o agnóstica y es imposible ocultar la paradoja que es el hombre mismo en el Misterio de Dios.⁶³

Finalmente, desde la *mística*, se puede afirmar que todos cuantos pretenden que en la idea de Dios existe una génesis propiamente dicha, y que esta idea es sentimental o racionalista o de matriz psicológica o sociológica, niegan de antemano, *a priori*, la idea misma de Dios. La niegan reduciéndola a otra cosa porque dicha idea de Dios no se puede explicar ni como mera construcción del espíritu ni como mera ilusión.⁶⁴ La auténtica afirmación de Dios, que es mucho más

57. *Ibíd.*, 13-14.

58. *Ibíd.*, 14-15.

59. *Ibíd.*, 140.

60. *Ibíd.*, 50-51.

61. H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris: Spes 1944.

62. H. DE LUBAC, *Affrontements mystiques*. Paris: Témonignage Chrétien 1950, 42-43.

63. H. DE LUBAC, *De la connaissance de Dieu*, 140.

64. *Ibíd.*, 20-21.

que una simple afirmación racional, descansa en la más profunda operación del pensamiento: no es una operación mítica ni puramente lógica sino simbólica y analógica.⁶⁵ Porque todo acto humano, tanto del conocimiento como del querer, al dar sentido y solidez a lo real, se apoya secretamente en Dios, en cuanto Absoluto y a quien nada se escapa. En Dios vivimos, nos movemos y existimos (Ac 17,20). Estamos en la presencia no conceptual del Ser. El pensamiento no logra abarcar el Ser, pero está siempre en contacto con él, desde sus primeros pasos. Y no daría ningún paso si en cierta manera no hubiera llegado ya a él.⁶⁶ Por todo lo cual, el conocimiento racional y filosófico es menor y menos radical que el conocimiento místico: el filósofo descansa en la contemplación de la unidad; el místico en la contemplación del Uno mismo.⁶⁷ En resumen: sólo en la mística descansa la paradoja, que es el hombre, cuando busca el Misterio divino.

3.3. *Actualización del método teológico de Henri de Lubac desde las coordenadas del Vaticano II*

Expresado lo anterior, a modo de proyecto aún más programático y concreto o de brújula orientadora, y a la hora de sugerir cómo hacer teología —que es tanto como hablar del método teológico— releemos las claves sugerentes y fecundas que De Lubac nos regala en el *Postfacio* de su obra *Por los caminos de Dios*.⁶⁸

El teólogo francés asienta una doble premisa: la primera, de san Agustín, «Nomen quippe non sonaret aenigmatis, si esset facilitas visiones» («El hombre no sonaría a enigma si tuviese la facilidad de la visión»). Y, la segunda, de san León: «Inde oritur difficultas fandi, unde adest ratio non tacendi» («La dificultad para hablar nace de lo mismo por lo que habría motivo para no callarse»). En otras palabras, el peligro de maltratar o deformar el misterio con nuestras palabras, no excusa el silencio. Porque si debiéramos esperar a encontrar palabras dignas para hablar de Dios, nunca hablaríamos de Él.⁶⁹ Por eso, un resumen demasiado rápido, una expresión demasiado elíptica, una palabra polivalente, un acento débil o demasiado fuerte, una redacción discontinua o fragmentada sobre Dios, sólo se justifican por el sentido del conjunto.⁷⁰ La tarea del teólogo, y desde ahí el método teológico, adquiere las siguientes dimensiones:

65. *Ibíd.*, 23-24.

66. *Ibíd.*, 93-94.

67. *Ibíd.*, 177-180.

68. H. DE LUBAC, *Por los caminos de Dios*, Buenos Aires: Carlos Lohlé 1962, 168-180.

69. *Ibíd.*, 167.

70. *Ibíd.*, 168.

a) El teólogo debe recordar, con un lenguaje que no parezca pasado de moda, algunas verdades eternas,⁷¹ pero es preciso, una y otra vez, «volver a las fuentes de la teología», a los Padres, porque el pensamiento teológico no progresa al modo de las técnicas, ni es arqueología la fidelidad al pensamiento de los orígenes.⁷²

b) El teólogo tiene la obligación de resituar a los grandes pensadores cristianos (como por ejemplo a santo Tomás) no «contra el conjunto de la Tradición» o aisladamente de la misma, sino más bien en continuidad, como testigos excepcionales.⁷³

c) Hacer teología, sin embargo, no es hacer eclecticismo, sino saber utilizar el sentido correcto de la analogía o de la paradoja para no encasillar a Dios,⁷⁴ y sabiendo que el Misterio mismo nos va conduciendo: «Cuando desde este abismo respiramos hacia la cumbre, no es conocimiento menguado si antes de poder saber qué es Dios, ya podemos saber lo que no es».⁷⁵

d) El teólogo es consciente de que en el concepto «hay siempre algo más que el concepto». «Dios conocido como desconocido», tal era para santo Tomás, el más alto grado de nuestro conocimiento.⁷⁶ Sin embargo, la imperfección del instrumento que empleamos no detiene el ímpetu hacia las alturas.

e) El teólogo no puede compartir con Hegel que, en el Misterio de Dios, del Absoluto, sólo debe primar lo negativo y habría que descartar toda determinación personal; por el contrario el Misterio del Dios viviente aparece tanto más oculto cuanto más personal es. Cuando Jesús invitaba a Natanael a volver a nacer, invitaba a esto mismo, a la razón. Si bien es cierto que los dominios de la razón y de la fe son distintos en principios, sin embargo, la sublime verdad, la clave de bóveda del edificio racional, se encuentra en la revelación. Dialéctica y contemplación se pueden conjugar, como han demostrado tantos grandes teólogos, en una altísima experiencia.⁷⁷ El teólogo sabe que, para un encuentro real con Dios, existe un solo Camino: el Camino viviente que tiene por nombre Jesucristo... Y, a la hora de hacer teología, los caminos no son sólo aquellos por los que vamos hacia Dios, sino aquellos por los que Dios nos atrae hacia Sí.⁷⁸

f) Finalmente, y según la lúcida reflexión de nuestro maestro francés en la reflexión teológica, salvando siempre la adhesión a las enseñanzas del Magis-

71. *Ibíd.*, 169.

72. *Ibíd.*, 170.

73. *Ibíd.*, 170-171.

74. *Ibíd.*, 172-173.

75. *Ibíd.*, 173.

76. *Ibíd.*, 174, quien remite a SANTO TOMÁS, *In Boet. De Trini.*, I, a.2, ad 1. Prima, q. 3, a.4, ad.2.

77. *Ibíd.*, 178-179.

78. *Ibíd.*, 180.

terio, sin embargo «son diversas las moradas en la gran familia católica, diversos los modos de exposición según la diversidad de temperamentos que Dios ha dado a cada uno, y diversas, sobre todo, las situaciones históricas y las necesidades de cada una de ellas... Siendo siempre el Misterio de Dios el mismo en lo fundamental, reviste a lo largo de las edades ciertos aspectos nuevos... Por eso la fidelidad del teólogo no se contenta con una repetición literal, precisamente por el servicio a la Verdad misma».⁷⁹

Tras la lectura y exposición de lo que podemos denominar el trasfondo metodológico de Henri de Lubac, y ahora ya con otras expresiones y formulaciones más en línea de actualización con la reflexión del postconcilio, podemos afirmar que para él, el Misterio divino es la autorrevelación de Dios en la persona y en la vida de Jesús de Nazaret, testificada por la Iglesia. El fin de esta autocomunicación divina es el que los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tengan acceso al Padre en el Espíritu y se hagan consortes de la naturaleza divina (DV 2).

El trinomio, Paradoja-Misterio-Místico, puede equivaler, desde otras palabras más comunes al Vaticano II, al de Revelación-Fe-Teología.⁸⁰

Por la *Revelación*, que está en el origen constitutivo de la teología, descubrimos que Dios en verdad ha hablado. Y este hecho es la fuente de los contenidos teológicos y el fundamento y garantía de sus certezas. Esta revelación es cristocéntrica, en cuanto Jesucristo es el evento de autocomunicación definitiva de Dios, el acceso al misterio de Dios Trino y el desvelamiento pleno e irrepetible de la verdad última del hombre y del cosmos en la historia de Salvación.

La *Revelación debe ser acogida en Fe*: la actitud del hombre ante la revelación de Dios en Cristo debe ser de acogida, de Fe. Por la Fe el hombre se abandona a Dios libremente, prestándole el asentimiento de la inteligencia y el pleno consentimiento de su voluntad (DV 5).

Esa misma *Fe, reflexionada, se convierte en teología*: en cuanto el conocimiento de Fe conduce a la teología como necesidad y prolongación de la misma Fe que, desde la dimensión profética del cristianismo, busca, investiga, explicita, sistematiza y da razón de lo que cree.

En otras palabras, en el método teológico señalado por De Lubac, se dan los niveles ya señalados por teólogos como K. Rahner:⁸¹ *nivel trascendental* (el hombre que busca la verdad); *nivel trascendente* (Dios que se revela); y *nivel categorial* (las diversas formas de hacer teología).

79. *Ibíd.*, 180.

80. BERZOSA, ¿*Qué es teología?*, 183-204.

81. «K. Rahner», en *Diccionario de Teólogos/as contemporáneos*, 787-796; BERZOSA, ¿*Qué es teología?*, 100-103.

Volviendo a H. de Lubac, desde él, y ya en clave conciliar, podemos comprender mucho mejor la relación que existe en el quehacer teológico entre Palabra, Tradición y Magisterio. Nos detenemos brevemente en ello. Y, nada mejor para este cometido, que exponer brevemente el comentario que el propio De Lubac realiza de la Constitución conciliar *Dei Verbum*.⁸² El teólogo francés dirá que esta Constitución es «uno de los textos mejor redactados del Concilio, uno de los más bellos, breve, simple, bien ordenado, concreto y centrado en lo esencial. Tal vez el documento mejor conseguido. Si *Lumen Gentium* es como el centro en torno al cual se organiza la mayor parte de los documentos elaborados por el Concilio, *Dei Verbum* es el pórtico y fundamento de dicho Concilio.⁸³ Sin embargo la historia de su elaboración no fue nada fácil.⁸⁴ En cuanto a los contenidos a destacar,⁸⁵ en el primer capítulo («La Revelación en sí misma») se habla de Jesucristo como revelación plena y de la respuesta de Fe. En el segundo capítulo («La transmisión de la revelación por la Sagrada Escritura y la Tradición»), sin entrar a resolver el clásico tema de las dos fuentes de la revelación, se destaca la íntima unión entre ambas, procedentes de la misma fuente, tendiendo al mismo fin e iluminándose mutuamente. En el tercer capítulo («De la inspiración de la Sagrada Escritura y de su interpretación»), se subraya que Dios es el autor aunque los hombres de los que Dios se ha servido han escrito con pleno uso de sus facultades y según sus propios medios. En este sentido lo que ellos afirman, es obra del Espíritu Santo. Por ello, a la hora de interpretar la Sagrada Escritura, una doble regla: utilizar método científico pero con criterios de Fe, en cuanto se debe contemplar el conjunto de la Sagrada Escritura como una unidad y en cuanto dicha Escritura proviene de un único Autor divino. Finalmente, en los capítulos cuarto al sexto, se afirma la unión entre el Antiguo y Nuevo Testamento, a la luz del misterio de Cristo, y la importancia que la Sagrada Escritura (comprendida según la Tradición de la Iglesia) comporta tanto para los estudios teológicos como la predicación y la vida espiritual (especialmente para la vida sacramental y eucarística).

Henri de Lubac quiere destacar en dicha Constitución, la unidad: unidad de la Revelación y del Revelado; unidad de los dos Testamentos; unidad de la Sagrada Escritura y de la Tradición; unidad en la forma en que el Verbo se hace presente: Palabra y Eucaristía.⁸⁶

82. H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo. Commento alle Costituzioni conciliari «Dei Verbum» e «Gaudium et Spes»*, Milano: Jaca Book 1979, 1-197.

83. *Ibid.*, 173.

84. *Ibid.*, 174-175, donde se resumen los momentos más importantes de su elaboración.

85. *Ibid.*, 176-180.

86. *Ibid.*, 179.

Para seguir avanzando, en el mismo espíritu de Henri de Lubac, la pregunta que nos hacemos, se puede resumir de la siguiente manera: «¿Cómo utilizar las fuentes de revelación en teología?».⁸⁷

1. En la teología católica, la *Sagrada Escritura* no es una gnosis para iniciados, ni son escritos puramente sagrados, ni escritos que provengan personalmente de un fundador sino que son la revelación de toda una historia de salvación que ha encontrado su momento culminante en el misterio de Jesucristo.⁸⁸ La Escritura es normativa para la teología. Toda la doctrina teológica debe estar fundamentada en la Sagrada Escritura, con un doble uso: bien como argumento escriturístico, o bien como fundamento.⁸⁹ Con una advertencia: cuando el teólogo sistemático no encuentre apoyo directo en la Sagrada Escritura, debe acudir a la Tradición Viva, ya que el Espíritu Santo habla también a través de ella.⁹⁰

2. En cuanto a la Tradición, un principio: la revelación es el contenido de la Tradición; la Tradición es la forma de la revelación. Tradición y Sagrada Escritura están íntimamente unidas y compenetradas (DV 9).⁹¹ Así pues, la *traditio* comprende tanto el contenido (*traditum*) como la realización (*tradere*) así como los testigos personales (*tradentes*). Por la tradición el creyente se inserta

87. Ibíd., 181-185, donde trata de las dos fuentes de la revelación y su mutua complementariedad; Ibíd., 186-190, donde habla de la mutua implicación entre Escritura, Tradición y Magisterio, en el Prólogo al libro: R. SCHULTZ – M. THURIAN, *La Parole vivante au Concile*, Taizé 1966, 1-6. Para lo que ahora exponemos, en el espíritu del pensamiento y de los escritos de Henri de Lubac, nos remitimos a BERZOSA, *¿Qué es teología?*, 192-199.

88. Al fijar, la Iglesia, el canon sagrado formado por 72 libros no lo hace como si fueran libros compuestos, primero por los hombres y luego aprobados por la Iglesia; ni sólo porque contengan la revelación sin error; sino porque fueron escritos por inspiración del Espíritu Santo y tienen a Dios por autor y así han sido entregados a la Iglesia (DS 1787).

89. A la hora de utilizar la Sagrada Escritura hay que tener en cuenta dos criterios: la unidad de la Biblia (cada una de sus afirmaciones debe ser leída en el conjunto global del mensaje propio de la Sagrada Escritura, en el espíritu en el que fue escrita), y el criterio cristológico (en Cristo entendemos la verdad profunda y plena).

90. W. BEINERT, *Introducción a la teología*, Barcelona: Herder 1981, 154-157, señala las siguientes reglas hermenéuticas para los textos bíblicos: crítica textual (análisis de los documentos), crítica literaria (comprensión de los géneros), historia de las formas (comprensión del *Sitz im Leben*), historia de la redacción (comprender la composición), historia de las tradiciones (comprobar los añadidos posteriores), aplicación de las ciencias auxiliares (historia de las religiones, arqueología, ciencias históricas, etc.)

91. En la Tradición Viva se recoge no sólo la predicación oral, sino los ejemplos de la vida de Cristo, la Liturgia, la experiencia espiritual, el estudio y el *sensus fidei* de los fieles (DV 8). La tradición comprende el *Kerygma* y la liturgia, las fórmulas de confesión y reglas de fe, los símbolos y dogmas, las formas de expresión tradicional del *sensus fidei* y *fidelium* (LG 12). *Sensus fidei* es una especie de sensibilidad especial u olfato o intuición para percibir la recta y verdadera fe. *Sensus fidelium* es la repercusión del *sensus fidei* en la Iglesia universal.

en un contexto eclesial y salvífico con los cristianos actuales y también con los que nos precedieron (comunión de los santos).⁹²

3. La Tradición tiene su origen en el *kerigma* mismo.⁹³ Desde entonces se distingue entre *tradición objetiva* (*traditum*, que procede oralmente de Cristo o ha sido dictada por el Espíritu Santo en continua sucesión) y *tradición subjetiva* (*sensus fidei* y *sensus fidelium*).⁹⁴ Además hay que distinguir entre *Tradición de Fe* y *de Moral* (vinculante) y *Tradición teológico-cultural* (tradiciones particulares y opinables).⁹⁵

4. Beinert⁹⁶ señala las siguientes reglas hermenéuticas para los textos dogmáticos: realizar el análisis textual; distinción entre forma e intención de la definición dogmática; la atención a la historicidad o espacio socio-cultural en el que se formuló el dogma (su *Sitz im Leben*); su conformidad con la Sagrada Escritura (sentido global); la atención a la jerarquía de verdades (centrales y peri-

92. «La tradición, según Muller, no es propiamente una segunda fuente de revelación sino un proceso histórico en que la Iglesia, como sujeto colectivo de fe, reflexiona sobre los contenidos previamente dados de la Palabra de Dios, los explicita y los formula según una forma de expresión concreta» (G. L. MULLER, *Dogmática*, Barcelona: Herder 1998, 73-85).

93. Es la forma propia de transmisión del *kerigma* apostólico: Pablo, por ejemplo, transmitió bajo forma de parádoxis lo que había «recibido» (Eucaristía y carácter expiatorio de la muerte de Jesús, de su sepultura, de su resurrección, de sus apariciones (1Cor 11,23; 15,3-5). Las comunidades, formadas a través de la mediación del *kerigma* apostólico se mantienen dentro de la tradición apostólica (1Cor 11,2), oral o escrita (2Tes 2,15; Jn 21,25) y se adhieren a las enseñanzas de los apóstoles (Ac 2,42).

94. Del Concilio de Trento (*DS* 783) deducimos estas interpretaciones: 1. La tradición contiene sentencias adicionales que completan la Escritura (*traditio additiva*). 2. La tradición explica, aclara y desarrolla las sentencias de la Escritura (*traditio explicativa et interpretativa*). 3. Tradición y Escritura concuerdan en lo esencial (verdades reveladas de salvación). Sólo en problemas secundarios añade algo la tradición a la Escritura. En el uso de la Tradición, en teología, hay que distinguir niveles: a) Interpretación histórica: bien se intenta fijar lo que quiso decir el autor desde el contexto global de sus escritos y pensamientos, o bien se intenta fijar el sentido exacto de la Tradición; b) Interpretación dogmática: se pretende entender el sentido trascendente encerrado en dicho documento o Tradición. No se puede prescindir del Magisterio que, dentro de la Tradición, es el órgano adecuado para señalar y fijar el sentido dogmático del testimonio o afirmación doctrinal. El dogma «evoluciona homogéneamente», en lo histórico, tendiendo a la plenitud de la verdad (*DV* 8). El dogma se desarrolla gracias a la conjunción de estos factores (K. Rahner): Espíritu Santo y gracia que penetran cada hombre y la Iglesia; magisterio que da testimonio, verifica y propone nuevas formulaciones; tradición que explicita y formula la revelación; la analogía *fidei* y función de la palabra y la historia en el descubrimiento de la verdad.

95. A la hora de hacer uso de la tradición en teología sistemática, se distingue entre: hermenéutica antropológica-cultural (distinción entre sentido objetivo e intención didáctica del texto), hermenéutica integral (sentido filológico del texto más sentido histórico o lo que el autor quiere enseñar más sentido dogmático o trascendente de la verdad encerrada) y hermenéutica teológica (distinguir tradición de fe y tradición teológica) (G. Pozzo, «Método» *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid: San Pablo 1992, 908-954).

96. BEINERT, *Introducción a la teología*, 157-163.

féricas); y la necesidad de entenderlo desde la fe y no al margen o yuxtaponiéndolo.

5. El *Magisterio*, en teología, se entiende como servicio cualificado a la unidad y a la verdad (LG 12). Los documentos magisteriales no son algo extrínseco o superpuesto a la verdad cristiana, sino que expresan el meollo de la verdad misma. En la persona del obispo se concreta la identidad de la Iglesia con su origen apostólico, la continuidad de la tradición viva y la unidad-comunión en cada iglesia particular.⁹⁷

A la hora de hacer uso, en teología, del Magisterio, debemos:

- Distinguir los diversos grados de certeza y de obligatoriedad con los que el Magisterio intenta comprometer su propia autoridad doctrinal.

- Distinguir los presupuestos esenciales de una definición dogmática, de los presupuestos no esenciales, así como el contenido dogmático y su formulación doctrinal.

- Se reconoce que las fórmulas del Magisterio son adaptables a otro lenguaje, para que la verdad no pierda su fuerza y sentido originarios. No se habla de reformulación del dogma sino de «añadir» explicaciones actualizadas a dicha formulación dogmática.⁹⁸

En resumen, y pudieran ser palabras textuales del propio Henri de Lubac, la relación entre Sagrada Escritura, Tradición Viva y Magisterio es estrecha y recíproca: el uso del dato bíblico necesita de la Tradición y del Magisterio (ya que sólo éstos pueden dar las claves hermenéuticas totales del texto). La Tradición exige el conocimiento de la Sagrada Escritura. Y el uso de los textos magisteriales tiene que tener siempre como punto de referencia el contexto más amplio de la Sagrada Escritura y de la Tradición, desde donde cobra autoridad y sentido toda declaración magisterial.

97. El sujeto del Magisterio puede ser el entero colegio episcopal en unión con el Papa o el Papa actuando en su persona como Colegio. Otras formas de ejercerse el magisterio: obispos dispersos en sus diócesis, en comunión entre ellos y con el Papa; obispos en Concilio. En cuanto a las formas de infalibilidad en el interior de la iglesia debemos distinguir las siguientes: totalidad de los fieles (LG 12); totalidad del episcopado (en concilio o en la universalidad de enseñanza en sus sedes) (LG 25); el obispo de Roma cuando habla *ex cathedra* como representante (cabeza) del colegio episcopal y de la Iglesia universal (LG 25).

98. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mysterium Ecclesiae*; «AAS» 65 (1973) 396-408.

4. EL TEMA DESARROLLO DEL MÉTODO TEOLÓGICO EN ALGUNAS DE SUS OBRAS Y TEMAS FUNDAMENTALES

¿Cómo se desarrolla esta fecunda metodología teológica en sus obras? Si nos adentramos, ahora, en el repaso de la obra conjunta de Henri de Lubac no es por erudición o mera curiosidad, sino porque obedece, no lo olvidemos, al triple objetivo de esta conferencia: entrelazar Dios, teología y Vaticano II.

4.1. *Catholicismo* (1938)⁹⁹

Puede considerarse su obra programática. Consta de tres partes: las dos primeras presentan las características fundamentales del fenómeno cristiano: *a)* lo social (hoy diríamos la solidaridad o designio universal de salvación de la humanidad); y *b)* lo histórico (qué sentido tiene el *kairós* de Cristo frente al *cronos*, y a toda la historia de salvación. En cuanto a la primera parte trata de unir los planos de la creación y redención. La Iglesia es unificadora de la humanidad dividida por el pecado. En ella destacan los sacramentos, y se subraya que la Iglesia siempre debe mirar a la escatología. La segunda parte, al hablar de la historicidad del cristianismo, presenta la figura de Cristo encarnado en nuestra historia, lo cual se «opone a» y «diferencia el» cristianismo de todas las demás religiones extrabíblicas; Cristo completa la historia de salvación: paso del Antiguo al Nuevo Testamento; desde El se entiende «el ya sí pero todavía no» de la Iglesia y del Reino. Desde este ser «histórico», el cristianismo desarrolla el concepto de catolicismo: como si la Iglesia, sacramento de Cristo, en su movimiento expansivo diera la propia forma al mundo transformándolo; en otras palabras, el cristianismo, por la Iglesia, transforma el viejo mundo asumiéndolo. La tercera parte muestra algunas de las paradojas que recorren todo el cristianismo: dialéctica persona-comunidad; inmanencia-trascendencia; ser cristiano hoy-tradición viva; y cuál debe ser el quehacer de toda la teología: fresca, fuerte, suficiente para soportar las «tensiones extremas», y con potencia para superar, integrándolo, un diálogo no sólo con otras cosmovisiones religiosas como el budismo, sino con otras filosofías, como por ejemplo el marxismo. Se puede definir la teología católica como una teología del diálogo con interlocutores reales, pero sin caer en las redes del historicismo. Es una teología de verdadera síntesis, nacida de las fuentes originarias del misterio cristiano.¹⁰⁰

99. H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris: Cerf 1937.

100. Sobre el espíritu de *Catholicisme* y su intencionalidad, remitimos a H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1989, 25-26, donde se afirma que este libro «respondía a las corrientes del momento», en particular a esa línea que E. Mounier definía como «revolución personal y comunitaria».

4.2. *Ateísmo*

Pasamos a otro bloque de escritos donde se verá los resultados de su método teológico. Según nuestro autor, la Iglesia misionera se encuentra hoy con dos ateísmos: uno occidental y otro oriental.

El ateísmo occidental, u «horizontal», está representado por Proudhon y los «maestros de la sospecha». De Lubac, lúcidamente, nos advierte de un peligro: el querer hacer una «hermenéutica atea del cristianismo» cuando se intenta dialogar con este tipo de ateísmo. Hermenéutica distorsionada en la que, por ejemplo, se quiere comparar «la noche oscura» de san Juan de la Cruz con las noches de Nietzsche, o se quiere llevar demasiado lejos la «fiebre de la desmitologización», o incluso cuando se habla de «la teología de la muerte de Dios». Cuando se quiere realizar todo esto, no nos damos cuenta de que trascendencia e inmanencia, Dios y hombre, historia y eternidad, van entrelazados. Pero De Lubac no se limita, en abstracto, a emitir un juicio global del ateísmo occidental; baja al ruedo de los autores concretos y, primero, quiere conocer para, después, empujar más allá de lo que encuentra. Así de Feuerbach-Marx-Nietzsche-Kierkegaard habla, desde la lectura directa de dichos autores, de la trágica profecía del ateísmo ya que, al desterrar a Dios, destierran también al mismo hombre. En Comte descubre la grotesca consagración de la nueva religión de la humanidad que concluye en Estados totalitaristas. En Dostoievski, la ambigüedad y emergencia del equívoco, que finalmente conduce al absurdo. En cualquier caso el ateísmo occidental es la paradoja hecha contradicción. El hombre ya no es visto en su dimensión profunda, contemplativa, sino en su dimensión operativa, «axiológica»: el hombre como contraposición a Dios. La pregunta que hará De Lubac es ésta, «¿quién tiene razón: Moisés o Jenófanes?». Es decir «¿creó Dios al hombre a su imagen y semejanza o es el hombre el que ha creado a Dios a la suya propia?». De Lubac deberá repetir con fuerza, y con toda la Tradición, que en el origen de la idea de Dios no está la humanidad, sino a la inversa: es posible conocer a Dios porque Él nos ha hecho para poder conocerle. La afirmación positiva de Dios es un acto secundario. En nosotros existe una huella inobjetivada, acategorial, un deseo natural de Dios que nos empuja siempre más allá y en dirección al absoluto. Antes de salir a buscar a Dios y encontrarle, Él ya te ha buscado y te ha encontrado. Una vez más, el drama, verdadero drama del ateísmo, consiste en no poder borrar la imagen de Dios en el hombre.

De Lubac se ha dedicado también a estudiar el tema del renacimiento, la herencia de Joaquín de Fiore, y el tema del fideísmo. Es la otra cara del ateísmo: del racionalismo al fideísmo. Del «homo rationalis al homo sentimental». Nos detendremos en un apartado posterior.

Por lo que respecta al ateísmo oriental, o ateísmo «vertical», De Lubac estudia en particular el budismo. Nuestro autor denuncia el desconocimiento

por parte de Occidente de estas religiones orientales y a la vez la atracción cada vez más fuerte que ejercen. Señala tres formas de acercarse a las mismas: un humanismo que, de forma imparcial, exalta los valores de dicha religión (Silvain Levi, Malraux); una posición de proselitismo (Keyseling, Aldous Huxley); y una posición cristiana de discernimiento (Soloviev y él mismo) que ven el misticismo oriental como cárcel para la aparición del Dios viviente.

Como conclusión de los dos tipos de ateísmo, De Lubac denuncia la desaparición de la persona humana. En un caso —ateísmo occidental— envuelto en el nihilismo y en la colectividad, y en otro caso —ateísmo oriental— envuelto y perdido en una divinidad abstracta. Sólo el Dios personal del misterio cristiano, que se revela en Jesucristo en la historia, es garantía del valor eterno de la persona humana. Y sólo el cristianismo aparece como la gran síntesis entre hombre-trascendencia, hombre-religión, y hombre-cultura.¹⁰¹

4.3. *La novedad de Cristo*

De Lubac repite la expresión de san Ireneo: «Con la llegada de Cristo ha aparecido toda novedad». Y, como ya repitió en su obra *Catolicismo*, «en Cristo se acentúa una triple novedad»:

a) La novedad cristiana como trascendencia vertical e histórica, con su singularidad única.

b) La novedad del cristianismo, y sólo de él, comportando y conllevando la totalidad de sentido y redención del mundo.

c) Y la afirmación novedosa de que sólo en Cristo tiene sentido la plenitud de lo insinuado y vivido en el Antiguo Testamento.

Si es verdad que puede haber cristianos anónimos (K. Rahner), no así un cristianismo anónimo: lo cristiano supera todo lo natural, y no es simple «evolución o perfección» de lo existente: Cristo es «la novedad» absoluta y plena.

Por todo ello, desde la novedad de Cristo, De Lubac se hace una triple pregunta, y en torno a ella giran varias obras:

101. H. DE LUBAC, *Por los caminos de Dios*, Buenos Aires: Carlos Lohlé 1962, 13. Como libros claves en este tema: H. DE LUBAC, *Le drame de L'Humanisme athée*, París: Spes 1944; ID., *Proudhon et le Christianisme*, París: Seuil 1945; ID., *Aspects du Bouddhisme*, París: Seuil 1951; ID., *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, París: Aubier-Montaigne 1952; ID., *Amida. Aspects du Bouddhisme*, París: Seuil 1955; ID., *Athéisme et sens de l'homme*, París: Cerf 1968.

a) ¿Cómo el hombre está ordenado desde lo natural a lo sobrenatural, la persona humana a Cristo, que es su único y definitivo sentido?

b) ¿En qué medida la novedad del Antiguo Testamento está contenida en el Nuevo Testamento?

c) ¿En qué medida las macromutaciones del universo, especialmente el paso del «animal al hombre», tienden y tienen sentido en la definitiva mutación hacia el punto omega, que es Cristo?

Diríamos, resumiendo, que, desde la novedad de Cristo, De Lubac se ve enfrentado a una triple instancia: el sentido del mundo y de la creación; el sentido del hombre; y el sentido de la historia de la salvación.

El *sentido del mundo y de la creación*, lo afronta a través del estudio de la obra de Teilhard de Chardin, quien proclama la evolución desde el punto alfa al omega, sin caer en historicismos, panteísmos o idealismos, gracias al reconocimiento del carácter personal e histórico-escatológico del misterio de Cristo.¹⁰²

Para el *sentido del hombre*, de la persona humana, con el que desarrolla todos sus temas sobre la teología de lo sobrenatural, desea salir de una estrecha relación de yuxtaposición natural-sobrenatural, y ello desde el redescubrimiento de las bases de una genuina antropología cristiana, de la revalorización del sobrenatural como único fin, y del abandono del *teologumenon* de «naturaleza pura», que acaba reduciendo al hombre a un «estado natural» inaceptable. Para ello, propone el redescubrimiento del misterio-paradoja de la persona humana, espíritu-finito y de Dios como Misterio personal. Tal vez la aportación más personal de De Lubac haya sido precisamente el estudio de la criatura humana como paradoja abierta al misterio.¹⁰³

El *sentido de la historia de salvación* comienza con Israel. Desarrolla todo lo relativo a la exégesis o los sentidos de la Escritura tal y como se ha venido haciendo en las diversas etapas de la historia del cristianismo: nacimiento, ocultamiento, redescubrimiento y ruptura de los cuatro sentidos en la exégesis. Dichos sentidos son: literal, analógico, antropológico y escatológico. Es una llamada de atención contra la tendencia contemporánea de reducir la exégesis

102. H. DE LUBAC, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, París: Aubier-Montaigne, 1962; ID., *Correspondance Blondel-Teilhard*, París 1965; ID., *Teilhard, missionnaire et apologiste*, Tolosa: Prière et Vie 1966; ID., *Teilhard posthume*, París 1977. Es sugerente el estudio de M. PELCHAT, «P. Teilhard de Chardin et H. de Lubac», *Laval Théologique et Philosophique* 45/2 (1989) 255-273.

103. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Etudes historiques*, París: Aubier-Montaigne 1946; ID., *Augustinisme et théologie Moderne*, París: Aubier-Montaigne 1965; ID., *Le mystère du surnaturel*, Aubier-Montaigne, París 1965.

de la Escritura a alguna sola de sus dimensiones, olvidando, sobre todo, la dimensión alegórica o espiritual.¹⁰⁴

4.4. *Eclesiología*

Por fin, otro gran bloque en sus escritos: el eclesiológico; la Iglesia, en su realidad y en su misterio.

Aunque sobre la Iglesia escribe más tardíamente que sobre el resto de los temas, cabe decir que la Iglesia estaba en sus obras como el «suelo natural», como la casa, desde donde se reflexionaba sobre todo lo demás. Algo así como les sucedió a los Santos Padres. Pero el motivo inmediato de escribir sobre la Iglesia le viene ofrecido por la reflexión conciliar y, principalmente, por el momento postconciliar, repleto de distorsiones, de reducciones, de falsas interpretaciones. De Lubac, casi siempre ha escrito sobre la Iglesia con sufrimiento. Así, su obra *Meditación sobre la Iglesia*, antes del Concilio, fue como un testamento espiritual en su situación de obligada e injusta imposición de silencio. Las obras postconciliares constituyen como una especie denuncia ante la situación vivida y experimentada en la Iglesia. «Pudiera suceder, escribe, que seamos sujetos de persecución en el ámbito mismo de la Iglesia; paciencia y silencio devoto serán en tales casos lo mejor».¹⁰⁵

En cualquier caso, en su obra *Meditación sobre la Iglesia* (1959)¹⁰⁶ aparece ya lo más peculiar de su eclesiología: la Iglesia Misterio, cuyo origen no está en el hombre sino en la Trinidad; la Iglesia Sacramento, visible e invisible, Instrumento Salvífico de Cristo; la Iglesia Católica, abierta al todo universal sin perder su identidad particular al mismo tiempo; Iglesia, en fin, que se mira en el paradigma de la Virgen María en una doble dirección: como ella, es *Virgen* en la escucha y aceptación de la palabra y, como ella, es *madre* en cuanto genera vida. Esta Iglesia está en el mundo y es para el mundo pero sin ser del mundo ni agotarse en él: es su sacramento de Salvación. Por ello la Iglesia no es reductible a ningún proyecto temporal ni a ningún Estado socio-político, de la misma manera como tampoco el hombre se agota en lo temporal o en una comunidad determinada. Compromiso eclesial y adoración del misterio van

104. H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, París: Aubier-Montaigne 1949; *Exégèse Médiévale*, 2 vols, París: Aubier-Montaigne 1961 y 1964.

105. La cita textual se encuentra en DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, París 1953, 64. (Traducción castellana: *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid: Encuentro 1980, que citaremos a partir de ahora). Otras obras de eclesiología: H. DE LUBAC, *L'Église dans la crise actuelle*, París: Cerf 1969; ID., *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, París: Aubier-Montaigne 1971.

106. Traducción castellana: DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*.

unidos inseparablemente. La Iglesia, es en definitiva, el sacramento mismo de Cristo, ya que, por un lado, conduce a él y, por otro lado, «lo contiene», ya que «la Iglesia hace la Eucaristía, y la Eucaristía hace a la Iglesia».

Me detengo en un apartado peculiar de De Lubac: la denuncia de nuestras tentaciones para con la Iglesia (que serían aplicables también a la forma como hacemos teología o cómo hablamos de Dios). Se parte de una afirmación relevante y comprometida: el verdadero cristiano (como la verdadera teología) es eclesial y, como tal, no debe caer en reduccionismos ni en tentaciones integristas, criticistas, de éxito, de trabajo meramente social, o de carismaismo fideísta. Hagamos un breve repaso detallado de estas tentaciones de las que nos habla De Lubac:¹⁰⁷

a) Identificar nuestra causa con la causa de la Iglesia. Creer que la Iglesia (como la teología) es un determinado orden de cosas, una civilización, unos principios y dogmas, un conjunto de valores. La tentación está en haber perdido de vista dos cosas: por una parte, que el centro de la Iglesia es la Fe en Jesucristo y, por otra parte, que la Iglesia no puede encerrarse en sí misma perdiendo la fuerza de la misión, que incluye abrirse a quienes no son o no piensan como nosotros. El antídoto contra esta tentación doble es el señalado por el cardenal Newman: en lugar de instalarnos en la Iglesia como nuestro coto o dominio y posesión, y confundirla con nosotros, se trataría de «confundirnos» con ella, de insertarnos en ella.

b) Hay otra tentación más común hoy: la tentación de crítica disfrazada bajo la máscara del bien. Se trata de criticar con aparente lucidez todo lo que parece no ser «auténtico» en la Iglesia. Y ello con una crítica destructiva. Así pues, para diferenciar la necesaria y sana crítica de la nociva, hay que realizar un discernimiento.

c) Tercera tentación: adaptar y asumir, sin más y como principio, lo que nos viene como «nuevo» desde las modas de la sociedad. Para evitar esta tentación haremos bien en no ser gueto, pero sin olvidar al mismo tiempo nuestra condición de «separados» del mundo (en el mundo sin ser del mundo).

d) Cuarta tentación: desesperarse ante lo que parece lenta evolución, y hasta vuelta atrás, en la Iglesia. Para no ser tentación no olvidemos que no se puede hablar de avance y retroceso, éxito y fracaso en la Iglesia como si hablásemos de algo meramente temporal. Hay que saber esperar. Ni siquiera la urgencia de cuestiones pastorales y sociales pueden hacernos identificar de manera precipitada «mi acción» con «el Reino». Eficacia y realismo no van necesariamente en proporción a los medios y actividades extrinsecistas. En la Iglesia, lo primero es el don y la gracia.

107. *Ibíd.*, 225 y ss.

e) Última tentación que nos señala De Lubac: *el creer que la Iglesia es para élites (ricos, perfectos, sabios)*. Pero la Iglesia hay que aceptarla como es: en su realidad humana y cotidiana, en su grandeza y pobreza. Hay que renunciar al veneno sutil de las pseudo-místicas o de las filosofías religiosas que quieren suplantar la Fe. Hay que ser granos de trigo, en el sentido de que, venciendo toda repugnancia, tenemos que enterrarnos en la Tradición viva y, desde allí, vivir la dimensión eclesial.

Señalado lo anterior, digamos que posteriormente desarrollará otros temas eclesiológicos, tales como que la Iglesia debe ser reformada pero con dos condiciones: un verdadero amor a Jesucristo, y una preocupación por la unidad de la Iglesia.

Obsesivamente la misma idea recorre toda su obra sobre la Iglesia:¹⁰⁸ la Iglesia supera al creyente que la piensa y la medita, porque es su madre. Pero ella no es el misterio central, sino el reflejo (la luna) del misterio de Cristo (sol). Ninguna nota la agota: se queda incompleto por ejemplo el concepto de monarquía para el papado, o el de colegio para el conjunto de obispos, o el de pueblo de Dios para el conjunto de creyentes.

A partir del Vaticano II volverá sobre el tema de la Iglesia Universal en las Iglesias particulares (1971).¹⁰⁹ Según De Lubac la Iglesia universal no es una abstracción ni la suma de Iglesias particulares originariamente independientes. En cada Iglesia particular vive «místicamente» la única Iglesia Universal, puesto que Cristo está presente en ella por la Eucaristía; y, recíprocamente, la Iglesia particular sólo existe en plenitud «por y en» la única Iglesia católica, una y única, universal. Por otro lado, destacando el sentido auténtico de la colegialidad episcopal, quiere con ello evitar dos tentaciones: ni episcopalismo (la colegialidad como simple gestión de un consenso), ni congregacionismo (la Iglesia universal como simple suma de Iglesias particulares). Denuncia la grandeza y límites de las conferencias episcopales, en cuanto pueden convertirse en un burocratismo anónimo. También subraya el papel del sucesor de Pedro, como necesario para la unidad y la libertad de la Iglesia. Con sencillez nos advierte que se debe tener cuidado cuando se utilizan términos como «descentralización y democratización». Y, finalmente, en la época actual de masificación, la Iglesia es la que puede devolver el rostro y dignidad auténticos a la persona humana.

108. H. DE LUBAC, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Paris: Aubier-Montaigne 1967.

109. H. DE LUBAC, *Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris: Aubier-Montaigne 1971.

4.5. Otros aspectos de su obra

Una materia no tan conocida de nuestro teólogo fueron sus escritos sobre «resistencia cristiana al antisemitismo», como respuesta al período de invasión alemana (1940-1944).¹¹⁰ De Lubac lucha contra toda forma de racismo o nacionalismo radical.

Sobre el tema de la Fe, escribe en 1969 un ensayo en torno a la estructura del Símbolo de los Apóstoles,¹¹¹ en el que se afirma que no sólo hay que creer a Dios, sino «en» Dios, abandonándose en Él y viendo todo desde la realidad de su misterio; y aquí de nuevo aparece la Trinidad, y con ello la Iglesia. El contenido de fe es esencialmente eclesial.

Hacemos una referencia obligada a sus escritos sobre Joaquín de Fiore, abad cisterciense de finales del siglo XII. ¿Qué tiene que ver este monje con nuestra actualidad, particularmente con la denominada *New Age*? Lo veremos, exponiendo brevemente su pensamiento.¹¹²

J. de Fiore anuncia un tercer «estado o tercer tiempo» en la historia terrestre: el tiempo del Espíritu. Lo encuentra anunciado en 1Cor 13,12 («Ahora vemos como en un espejo; entonces lo veremos cara a cara») y Jn 16,13 («Cuando venga el Espíritu de la verdad os guiará hasta la verdad completa»). Según estos pasajes, Jesucristo desaparecerá ante la revelación del Espíritu, porque «todo el Evangelio no es más que un proto-evangelio del Evangelio del Espíritu». Jesucristo ya no es el centro; es sólo un símbolo, un eslabón que abrirá paso a la tercera edad. Incluso el hombre espiritual de la «tercera edad», al estar animado por el Espíritu, es superior al mismo Jesucristo en su humanidad. Parece como si el Espíritu se separase de Cristo para volver a poner en primer plano al Padre. Incluso la Iglesia de Jesucristo debe desaparecer en aras de la Iglesia del Espíritu. Como afirma De Lubac, esta doctrina de J. de Fiore es «nueva, sin precedentes en la Tradición».¹¹³ Y, «descarnando» a Cristo, abre el camino a una nueva gnosis «ahistórica» en la que Jesucristo ya no es el centro ni la piedra angular, sino sólo un símbolo o, a lo sumo, un maestro que indica un camino que le supera a El mismo.¹¹⁴

Una mención aparte y final merecen los estudios de su última época sobre autores como Pico della Mirandola.¹¹⁵ Le interesa a De Lubac este autor porque

110. H. DE LUBAC, *Resistenza cristiana all'antisemitismo. Ricordi (1940-1944)*, Milano: Jaca Book 1990.

111. H. DE LUBAC, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris: Aubier-Montaigne 1969.

112. H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 2 vols, Madrid: Encuentro 1989.

113. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de J. de Fiore*, vol. 1, 19-68; vol. 2, 441-452.

114. M. BORGHESSI, *Posmodernidad y cristianismo*, Madrid: Encuentro 1997, 154-182.

115. H. DE LUBAC, *Pic de la Mirandole. Etudes et discussions*, Paris: Aubier-Montaigne 1974.

«ha pensado por sí mismo, salva la individualidad y personalización, y es capaz de expresarse en categorías amplias y católicas frente a un naturalismo imperante en su tiempo». Pico della Mirandola, en su breve vida, compaginó la sed de saber y la necesidad de unificar todo pero con la distancia y desapego de quien se sabe libre de todo, porque el Misterio está siempre más allá.

Finalmente, de su obra, nos detenemos en un punto importante, y de plena actualidad: el fundamento teológico de la *missio ad gentes*.

En 1941, H. de Lubac dictó dos lecciones en la Facultad de Teología Católica de Lyon sobre este tema.¹¹⁶ Comienza, nuestro autor haciéndose una pregunta: «¿Cómo se justifican las misiones hoy?». Y, añade, «que tengamos que hacernos esta pregunta es una paradoja y casi un escándalo». El fundamento de la *missio ad gentes*, según De Lubac, obedece a una triple voluntad y deseo: fue un mandato de Jesucristo; viene expresado en toda la Sagrada Escritura, especialmente en las profecías que preanuncian la Iglesia; es una dimensión constitutiva de la propia Iglesia y de la conciencia que ella misma ha tenido desde siempre. Vamos por partes:

a) En cuanto a la voluntad expresa de Jesucristo, se remite a Mt 28,16-20 («Id a todas las naciones»); Mc 16,15 («Id por todo el mundo a predicar el Evangelio a toda criatura»); Jn 20,19-23 («Como el Padre me ha enviado, así os envío yo»). Estos textos, junto a la praxis del Jesús histórico y sus discípulos, son parte de la carta fundacional misma de la Iglesia. Y nos hablan de que la misión no es algo añadido o superfluo a la Iglesia, sino que es su principal obra. La Iglesia ha tomado conciencia de sí misma desde la misión que le encomendó su Fundador y, a través de este encargo, es como ella se ha manifestado como tal. Dos acotaciones complementarias: por un lado, la meta deseada por Cristo aún no se ha cumplido. Por otro lado, todos los miembros, en la Iglesia, somos misioneros; la Iglesia entera es misionera.

b) Lo manifestado por Jesucristo venía siendo preparado por toda la Escritura. Si bien es cierto que Israel asumió progresivamente esta conciencia: siendo Yahvé, el Dios Único y Universal, al mismo tiempo permanece el Dios «particular» de Israel y su culto está unido a la observancia de la Ley y al servicio del Templo de Jerusalén. Donde realmente sobresale el «universalismo misionero de Israel» es en los denominados *Cánticos del Siervo de Yahvé*. Dicho Siervo anunciará por todas las partes la Ley; es el Enviado y el Misionero por excelencia (Is 51,4-5). A veces no se sabe muy bien si es un personaje individual o todo el pueblo de Israel. Es una ambigüedad providencial, ilumi-

116. Permanecieron inéditas hasta que, en 1979, se publicaron en italiano (H. DE LUBAC, *Mística e mistero cristiano* (Opera Omnia, vol. 6), Milano: Jaca Book, 1979, 165-224). Constituyen 57 páginas impresas que aún hoy conservan su frescura y su interés.

nada tan sólo desde Cristo, ya que «¿acaso se puede separar el espíritu profético y misionero de Jesucristo del de su Iglesia?». En cualquier caso, tanto los pasajes del Siervo de Yahvé, como de los profetas, ven su cumplimiento en Jesucristo, Hijo de Dios e hijo de Israel, Enviado y misionero por excelencia.

c) La Iglesia católica y la Iglesia misionera son una misma realidad. Catolicidad y misión se confunden y complementan a un mismo tiempo. Es una misma y única vocación, atestiguada constantemente por la Tradición. No puede ser Iglesia si no es misionera. La Iglesia sólo puede vivir con un espíritu de universalidad, que es tanto como decir, con un espíritu misionero.

La Iglesia, como sacramento de salvación, une, al mismo tiempo, la Gloria de Dios y la salvación del hombre. Nace una pregunta inevitable: la misión, «¿es necesaria para la salvación del pagano o sólo como medio para hacerla menos difícil?»

Se deben evitar las yuxtaposiciones, las respuestas rigoristas y laxistas, los extremismos y las falsas razones. Es cierto que los paganos, sin la Iglesia y sin la misión, se encuentran fuera de las condiciones normales de salvación y de la «plenitud de vida y amor»; aunque también es cierto que la potencia divina se encuentra más allá de estas mediaciones. La salvación que la Iglesia misionera transmite al pagano es «positiva» (santificación), le hace entrar en el pueblo de Dios y le ofrece la plenitud del amor. La Iglesia es el medio esencial de salvación. La Iglesia, como cada misionero, está empujada, como san Pablo, por la fuerza y el impulso del amor evangelizador (1Cor 9,16). El amor cristiano no subsiste sin difundirse; tiene necesidad, por sí mismo, de expandirse. El cristiano, cuando lo es de verdad y vive este amor, necesariamente debe difundirlo: el fuego que ha venido a traer Cristo es expansivo.

La misión comporta «plantar la Iglesia», entendida como medio salvífico y fin de la creación; también, como Nuevo Israel y Ciudad Santa, que reúne a todos los hombres en su cuerpo, el Cuerpo de Cristo. Estos, son en síntesis, los fundamentos teológicos que justifican la *missio ad gentes*, según H. de Lubac.

Asentada esta parte afirmativa, el teólogo desea responder a algunas objeciones de su tiempo y que siguen ofreciendo interés hoy día. En primer lugar, se pregunta si la *missio ad gentes*, en el cristianismo, «es desconcertante» y, hasta «original». Lo es. No todas las religiones fueron misioneras. Las religiones griegas y el hinduismo, por ejemplo, no lo son. Si han conquistado grandes territorios no fue por un afán proselitista, sino por la superioridad de su cultura. Otras religiones, como el Islam o el Budismo, ofrecen manifestaciones misioneras. Pero sólo el cristianismo es «integralmente misionero» porque en él se realizan todas las condiciones de un auténtico universalismo (salvación integral y plena). Contra esta afirmación, reconoce nuestro teólogo que existen objeciones teológicas, morales, filosóficas, psicológicas, sociales e incluso biológicas.

Las objeciones teológicas nacen en el siglo XVI con la Reforma protestante y llegan a su punto culminante en el siglo XX, cuando se afirman dos cosas: la primera, que el cristianismo está unido necesariamente a la Iglesia y cultura europeas y, por lo mismo, la misión no tiene sentido universal sino «colonizador»; la segunda, que en todas las religiones se encuentran elementos de salvación que hacen innecesaria la misión en cuanto tal. De Lubac explica con detenimiento estas dos objeciones, con eruditos apuntes históricos, que no entramos a detallar.

De Lubac completa este cuadro de objeciones con otra propia de su tiempo: la ideología nazista que afirma que «el cristianismo, en lugar de perder el tiempo misionando a gentes de color, debería dedicarse a la santidad física y moral de los pueblos europeos que son verdaderamente “el habitáculo del Espíritu”». Es interesante cómo De Lubac esboza apuntes muy críticos contra el racismo, en favor de la igualdad de todos los pueblos y razas. De Lubac alude al magisterio de Pío XI contra el nazismo, llegando a exclamar que «cuando uno no es cristiano, ni religioso, no es ni siquiera humano; y que a Dios no se puede aprisionar en la cárcel de una sola raza o nación».¹¹⁷ En todas estas objeciones, repite, lo que está en juego es la universalidad de la misión cristiana.

Nos interesa la conclusión teológica. El cristianismo, según De Lubac, es universal porque ofrece dos notas: «divinamente centrado» y «humanamente diferenciado». Dos notas complementarias y unidas, como la naturaleza y la gracia. El cristianismo debe ser la religión mundial que recoja en sí misma toda la diversidad. La misión de la Iglesia es la de «comprender enteramente al mundo, purificarlo, vivificarlo y llevarlo hasta las fuentes de la revelación en Cristo». Católico quiere decir universal. No hay otra traducción posible. Cristo quiere que su Iglesia, enviada a todos los hombres, los reúna en un sólo amor.

El teólogo francés finaliza sus escritos recordándonos dos posturas enemigas de la misión: la excesiva «especialización» de algunos, es decir, el creer que sólo son misioneros los «vocacionados específicamente para la misión» y no todos los bautizados, y nuestra instalación en un cristianismo «rutinario» y sin fuerza de contagio que, en Europa, puede desembocar en un nuevo paganismo.

Concluyo este apartado con una frase atribuida a H. de Lubac, y recogida por un interesante escrito de N. Eterovic que incluye un apartado sobre nuestro tema: «La misión [para De Lubac] es algo natural a la Iglesia. Así como no se

117. Sobre la resistencia al nazismo, H. DE LUBAC, *Resistenza cristiana all'antisemitismo* (Opera Omnia, 30), Milano: Jaca Book 1990. H. U. VON BALTHASAR, *Il Padre H. de Lubac*, Milano: Jaca Book 1978, subrayó que esta lucha contra el nazismo no ofrecía tanto un sentido de resistencia política como de verdadero testimonio martirial en orden a salvar la identidad y misión cristianos.

pregunta al viviente por qué vive, de la misma manera no debe preguntarse a la Iglesia por qué es misionera».¹¹⁸

5. CONCLUSIÓN

Catolicidad, experiencia mística, conocimiento profundo de la Tradición Viva y de la cultura de su tiempo; preocupación pastoral y por el diálogo fecunda, obsesión por la integralidad católica, por la unidad, y por el sentido eclesial y universal: todo este conjunto de realidades teológicas pueden ser las palabras claves para resumir y entender el pensamiento de este gran teólogo.¹¹⁹

De alguna manera, se puede resumir así el quehacer teológico de H. de Lubac: «Dios es siempre lo primero; la teología, lo segundo; Jesucristo es el centro del misterio cristiano y el modelo de hombre nuevo; la Tradición es fuente de renovación; la verdadera teología desemboca siempre en experiencia mística. Su vida y su obra destilan un profundo amor a la Iglesia: en tiempos de crisis, sintió con la Iglesia y amó a la Iglesia».¹²⁰

Tal vez, en suelo hispano, De Lubac y su obra, siguen siendo los «grandes desconocidos», y como tal, los «grandes ausentes». Necesitamos la obra de De Lubac para hacer realidad que la Iglesia es mediación y presencia, memoria – creación – relato e identidad – provocación – resistencia, tradición viva – comunión católica – liberación cristiana.¹²¹ Necesitamos a De Lubac, para hacer realidad lo que nos venía repitiendo el Papa Juan Pablo II y nos ha recordado Benedicto XVI: «Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida».¹²²

118. N. ETEROVIC, *Cristianesimo e religioni secondo H. de Lubac*, Roma: Città Nuova 1981, 107-109. Para De Lubac, como para los teólogos de hoy, la misión «ha pasado a significar no tanto una actividad de la Iglesia como su naturaleza misma». M. SEMERARO, «Misión», *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Estella: Verbo Divino 1995, 640-641. En este sentido, son imprescindibles para seguir profundizando: S. DIANICH, *Iglesia en Misión*, Salamanca: Sígueme 1988; Id., *Iglesia extrovertida*, Salamanca: Sígueme 1991; B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca: Secretariado Trinitario 1996, 108-122; R. BLAZQUEZ, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Salamanca: Sígueme 1988, 79-102; M. KEHL, *La Iglesia*, Salamanca: Sígueme 1996.

119. R. M. SANZ DE DIEGO, «Un teólogo atípico: el P. Henri de Lubac», *XX Siglos* 29 (1996) 68-81.

120. J. C. MATEOS GONZÁLEZ, «Henri de Lubac: un teólogo del Concilio», *Toletana* 7 (2000) 100.

121. X. TILLIETE, «El cardenal Henri de Lubac (1896-1991)», *Razón y Fe* 1.117 (1991) 303-307.

122. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Juan Pablo II en España*, Coeditores Litúrgicos, Madrid 1983, 86.

Concluyo: necesitamos a Henri de Lubac para redescubrir el mismo Vaticano II, y el sentido de su verdadera aplicación en el post-Vaticano II.¹²³ Su quehacer teológico es brújula y guía segura para hacer realidad el binomio de este Congreso Internacional: *Palabra de Dios; Palabra sobre Dios*.

Cecilio-Raúl BERZOSA MARTÍNEZ

Corrada del Obispo, 1

E – 33003 OVIEDO

E-mail: raulberzosa@zonajar.net

Summary

Catholicity: mystical experience; profound knowledge of Living Tradition and of the cultural trends of his time; a concern for pastoral matters and for Faith-Culture dialogue; preoccupation for Catholic integrality, for unity and for ecclesial and universal discernment; all these latter theological realities are key to understanding and epitomizing the thinking of this great theologian. H. de Lubac's theological perceptions may be summed up in the following manner: «God is always the same; theology comes after; Jesuschrist is at the centre of the Christian mystery and is the model of new man; Tradition is the fountain of renewal; true theology always leads to mystical experience. His life and work distill a profound love of the Church: in times of crisis he perceived the Church and loved the Church». De Lubac and his work remain largely unknown in Hispanic countries, and this «absence» is much to be regretted. We are in need of De Lubac's wisdom in order to proclaim the Church as mediation and presence, memory-creation-account and identity-provocation-resistance, living tradition-Catholic communion and Christian liberation. We need De Lubac in order to fulfill what Pope John Paul II had stated and that Benedict XVI has reiterated: «... Faith that doesn't become culture is not a fully accepted faith, not fully thought through, nor authentically experienced». We need Henri de Lubac in order to rediscover the Second Vatican Council once again and its true post Council application. His theological calling is a sure guide and landmark to fully realizing the two motifs of this International Congress, namely; Word of God and Words on God.

123. J. C. MATEOS GONZALEZ, *Henri de Lubac: un teólogo del Concilio*, 65-100. W. Kasper definió a H. de Lubac como «uno de los grandes fundadores de la teología católica contemporánea: ni K. Rahner, ni menos aún H. Urs von Balthasar, son imaginables sin él» (Cf. Prefazione a A. RUSSO, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia*, Roma: Studium 1990, 9).